رسالة

في أصل الوجود ونظام التجلّي

من اختلاف المذاهب إلى استقامة الفعل

تحقيق

حسين بن حيدر محبوب

2025

مقدمة

بسمك اللهم ❋ هذه الرسالة هي محاولةٌ لقراءة الوجود باعتباره أصلًا تتفرع عنه صورة الإنسان والعالم والأخلاق، لا باعتباره مسألة تجريدية معزولة عن الحياة. وهي تسعى إلى تتبّع العلاقة بين الوجود والماهية، وبين القابلية والقدر، وبين المعرفة واستقامة الفعل، ضمن رؤية ترى العالم نظامًا متدرجًا من المراتب والظهورات، لا مجموعة أشياء منفصلة بلا رابط. كما تحاول إعادة فهم مفاهيمٍ كالعصمة، والحرية، والشر، والحكمة، باعتبارها قضايا متصلة ببنية الوجود نفسها، لا مجرد موضوعات أخلاقية أو كلامية منفصلة. والمقصود من هذه الصفحات الاقتراب من فهمٍ يجعل الإنسان أقدر على رؤية موضعه داخل العالم، وأوعى بحدوده، وأكثر قدرة على استقامة فعله دون انفصال بين الفكر والحياة.

لماذا كانت مسألة الوجود محوراً فلسفيًا؟

مسألة الوجود هي أصلٌ عميق تتفرع عنه صورة العالم كلّه: كيف نفهم الله؟ كيف نفهم الخلق؟ كيف نفهم الإنسان؟ كيف نفهم الحرية والقدر؟ كيف نفهم الشر والألم؟ وكيف نفهم الأخلاق والعصمة واستقامة الفعل؟ فمن يخطئ في أصل الوجود، فإنه يخطئ في فهم مسائل جمة، ويضع الواقع كله في موضع غير موضعه، ثم يبني عليه نظرية في المعرفة، ونظرية في الإنسان، ونظرية في الدين، ونظرية في الأخلاق، ويظن بعد ذلك أنه يفسر العالم، وهو في الحقيقة لا يفسر إلا سوء تموضعه داخل العالم. وليس الخلاف في الوجود من حيث هو لفظ، بل في تعيين ما به يتحقق الشيء في الخارج، إذ بهذا التعيين يتحدد محل النزاع.

ولهذا كانت مسألة مصداق الوجود من أعقد مسائل الفلسفة الإسلامية والكلامية والعرفانية؛ لأنها حين تسأل عن معنى لفظ الوجود فهي تسأل: ما الذي يتحقق في الخارج حقًا؟ حين نقول: هذا الإنسان موجود، وهذه الشجرة موجودة، وهذا الحجر موجود، فهل الوجود هنا حقيقة عينية قائمة في

الخارج؟ أم هو حكم ذهني ينتزعه العقل من الأشياء؟ وهل الموجودات مختلفة في ذواتها اختلافًا تامًا، أم أن بينها أصلًا واحدًا مشتركًا؟ وهل الوجود زائد على ماهيات الأشياء، أم هو عينها، أم هو حقيقة واحدة تتدرج وتتشكل وتظهر في مراتب متعددة؟ هنا تبدأ المشكلة، وهنا ينفتح الباب على أعظم خلافات الميتافيزيقا. وقد يكون منشأ الاضطراب في هذه الأسئلة راجعًا إلى افتراض أن الوجود يُطلب باعتباره موضوعًا مستقلًا، مع أنه لا يظهر إلا في ضمن موجود.

المفهوم والمصداق

قبل عرض المذاهب لا بد من ضبط الفرق بين المفهوم والمصداق. وينبغي التنبيه إلى أن لفظ الوجود نفسه يقع على أنحاء: مفهومًا ذهنيًا، وما به الموجودية، والحقيقة الخارجية، وعدم التمييز بينها منشأ الخلط، فالمفهوم هو المعنى الذي يدركه الذهن، كأن يدرك معنى الإنسان، أو الشجر، أو البياض، أو الوجود. أما المصداق فهو ما يتحقق في الخارج وينطبق عليه ذلك المفهوم. فقد أفهم معنى الإنسان دون أن يكون أمامي إنسان حاضر، وقد أفهم معنى

جبل من ذهب، دون أن يكون في الخارج جبل من ذهب. فظهر لنا أن فهم المعنى شيء، وتحققه في الخارج شيء آخر.

وهذا الفرق هو الذي فجّر السؤال الفلسفي الكبير: هل الوجود الذي نحمله في أذهاننا له ما يقابله في الخارج، أم هو مجرد اعتبار عقلي؟ فإذا قلنا إن الوجود مفهوم فقط، فبأي شيء نميز بين الإنسان المتصور في الذهن والإنسان الموجود في الخارج؟ وإذا قلنا إن الوجود حقيقة عينية، فهل هو حقيقة واحدة في جميع الموجودات، أم حقائق متعددة بتعددها؟ وإذا قلنا إن الوجود زائد على الماهية، فما طبيعة هذه الزيادة؟ أهي زيادة حقيقية في الخارج، أم مجرد تمييز ذهني؟ هذه أسئلة عن بنية الواقع نفسه.

أصل الصراع: هل الأصل للماهية أم للوجود؟

يمكن ردّ الخلاف كله إلى سؤال أعظم: هل الأصالة للماهية أم للوجود؟ أي: هل الواقع في الخارج مملوء بماهيات ثابتة، ثم يعرض لها الوجود؟ أم أن الواقع مملوء بالوجود، والماهيات ليست إلا حدودًا وصورًا وتعَيُّنات لهذا الوجود؟ هذا هو القلب النابض للمسألة. غير أن تحرير محل النزاع لا يستلزم حسمه،

إذ قد يتفق المختلفون في موضع الإشكال ثم يختلفون في طريق معالجته: أيطلب من التحليل، أم من الواقع، أم من الكشف.

فمن جعل الأصالة للماهية رأى أن الأشياء هي حقائقها النوعية: الإنسان إنسان بماهيته، والشجر شجر بماهيته، والحجر حجر بماهيته، ثم يأتي الوجود ليكون صفة أو حكمًا أو تحققًا لها.

أما من جعل الأصالة للوجود، فإنه يرى أن الحقيقة الخارجية الأولى هي الوجود نفسه، وأن الماهيات ليست أشياء قائمة بإزاء الوجود، بل هي حدود الوجود حين يتعين ويتخصص. فالإنسان ليس ماهية عائمة أُلصق بها الوجود، ولكنه مرتبة وجودية مخصوصة ظهرت بحد إنساني، والشجر مرتبة أخرى ظهرت بحد نباتي، والحجر مرتبة أدنى ظهرت بحد جمادي.

لذلك يختلف النظر إلى العالم اختلافًا جذريًا. فالعالم في أصالة الماهية يبدو مجموع أشياء متجاورة، لكل منها حقيقة مستقلة. أما في أصالة الوجود، فالعالم يبدو نظامًا واحدًا متدرجًا، تتفاوت مراتبه قوة وضعفًا، كمالًا ونقصًا، حضورًا وخفاءً.

الاتجاه الأول: اعتبارية الوجود وانتزاعه من الماهية

ذهب فريق من الفلاسفة والمتكلمين إلى أن الوجود ليس حقيقة عينية مستقلة في الخارج، بل هو مفهوم ذهني ينتزعه العقل من الأشياء بعد تحققها. ومعنى ذلك أن الخارج ليس فيه شيء اسمه وجود زائد أو قائم بذاته، وإنما فيه حقائق وماهيات، ثم يأتي العقل فيحكم عليها بأنها موجودة.

وقد نُسب هذا الاتجاه، بصيغ مختلفة، إلى بعض الإشراقيين، لا بمعنى أنهم ينفون التحقق الخارجي، بل بمعنى أنهم لا يجعلون مفهوم الوجود هو الحقيقة العينية في الخارج. فالسهروردي مثلًا لا يقول إن الواقع وهم أو عدم، بل يرى أن الحقيقة العينية هي النور، وأن الوجود بالمعنى المفهومي العام أمر اعتباري ذهني. وهذا فرق مهم؛ لأن إنصاف المخالف يبدأ من فهمه لا من اختصاره. فالإشراقي يقر بالواقع، ولكنه يرفض أن يكون الوجود بما هو مفهوم كلي هو عين ذلك الواقع، ويستبدل به لغة النور، والظهور، والشدة، والضعف.

ومنهم من خصّ اعتبارية الوجود بالممكنات، وجعل الوجود في الواجب عين ذاته، كما يظهر في بعض تقريرات الدواني ومن تأثر به. وهذا المذهب يحاول أن

يحفظ للواجب بساطته المطلقة، وفي الوقت نفسه يجعل وجود الممكنات أمرًا منتزعًا من تحقق ماهياتها.

وقوة هذا الاتجاه أنه ينتبه إلى خطورة تحويل المفاهيم الذهنية إلى أشياء قائمة في الخارج. فكثير من الأوهام الفلسفية تنشأ حين يظن العقل أن كل ما يتصوره مفهومًا عامًا لا بد أن يكون في الخارج حقيقة مستقلة. ومن هذه الجهة، يملك القول باعتبارية الوجود حسًّا نقديًا مهمًا.

لكن إشكاله الكبير أنه لا يفسر تفسيرًا كافيًا الفرق بين الماهية المتصورة والماهية المتحققة. فالإنسان في الذهن والإنسان في الخارج يشتركان في المفهوم، لكن أحدهما لا يأكل ولا يمشي ولا يؤثر، والآخر حاضر مؤثر. فما الذي أخرجه من حيّز الإمكان الذهني إلى حيّز الواقع؟ إذا قيل: إن العقل ينتزع الوجود من تحققه، قلنا: وما حقيقة هذا التحقق نفسه؟ إن لم يكن وجودًا، فبماذا نفسره؟ وإن كان وجودًا، فقد عاد المعنى الذي أُريد نفيه بعينه، وإن تغيّر اسمه، ولا موجب لهذا المسلك الملتف ما دام المقصود لا ينفك عن اللفظ الذي أُبعد

ابتداءً. وكثيرًا ما يكون الحكم بكون الخلاف لفظيًا ناشئًا عن تسوية بين مفاهيم لم تُمحّص، إذ الاتفاق في اللفظ لا يعني الاتحاد في الحقيقة.

الاتجاه الثاني: زيادة الوجود على الماهية

ذهب جمهور من المتكلمين، وكثير من الفلاسفة المشائين، إلى أن الوجود زائد على الماهية. ومعنى ذلك أن ماهية الشيء غير وجوده؛ فالعقل يستطيع أن يتصور الإنسان من حيث هو إنسان دون أن يحكم بأنه موجود في الخارج. وهذا يدل على أن معنى الماهية غير معنى الوجود.

لكن لا بد هنا من التمييز بين زيادتين: زيادة ذهنية مفهومية، وزيادة عينية خارجية. أما الزيادة المفهومية فتكاد تكون واضحة؛ إذ مفهوم الإنسان غير مفهوم الوجود. لكن موضع النزاع: هل هذا الفرق المفهومي يقابله فرق حقيقي في الخارج؟ هل هناك في الخارج ماهية من جهة، ووجود من جهة أخرى، ثم ينضم أحدهما إلى الآخر؟ أم أن هذا التمييز إنما هو من عمل العقل حين يحلل الواقع الواحد إلى جهتين؟ وما يثبته العقل في مقام التحليل لا يلزم أن يكون له نظير في الخارج، فليس كل تمييز ذهني تمييزًا وجوديًا.

قوة هذا المذهب أنه يفسر الفرق بين التصور والتحقق. فالماهية في الذهن لا تكفي لأن تكون شيئًا واقعيًا، ولا بد من أمر يخرجها إلى الخارج. وهذا أمر قوي؛ لأن العقل لا يخلط بين تصور النار ووجود النار، وإلا لكان تصورها كافيًا في إحداث أثرها، وهو باطل بالضرورة.

لكن الإشكال أن القول بزيادة الوجود على الماهية قد يفضي إلى تركيب صعب. فإذا كان الوجود أمرًا عينيًا ينضم إلى الماهية، فهل الماهية قبل الوجود شيء؟ إن كانت شيئًا، فقد كانت موجودة قبل وجودها، وهذا تناقض. وإن لم تكن شيئًا، فكيف ينضم الوجود إلى لا شيء؟ ثم إذا كان الوجود زائدًا على الماهية، فهل يحتاج هذا الوجود نفسه إلى وجود آخر يحققه؟ فإن قيل نعم، وقعنا في التسلسل. وإن قيل لا، فقد اعترفنا بأن هناك ما يكون عين التحقق لا يحتاج إلى وجود آخر، وهذا يفتح الباب للقول بأصالة الوجود.

الاتجاه الثالث: مباينة الوجود للماهية

ومن الأقوال التي ظهرت في سياق هذا النزاع القول بمباينة الوجود للماهية مباينة تامة، بحيث يكون ما به الشيء هو هو غير ما به هو موجود. وهذا القول يريد أن يحسم الخلاف بجعل الطرفين متمايزين تمايزًا واضحًا.

غير أن مشكلته أنه يفصل أكثر مما يفسر. فحين نقول إن الوجود مباين للماهية مباينة تامة، يبقى السؤال: كيف اجتمعا؟ وما طبيعة الرابط بينهما؟ وكيف صار الشيء الواحد شيئًا واحدًا إذا كان مركبًا من حقيقتين متباينتين؟ إن هذا الاتجاه يشبه من يفسر اتحاد الجسد والروح بأن يقول: هما شيئان مختلفان، ثم يقف. نعم، عرفنا أنهما مختلفان؛ لكن كيف اتحدا؟ هنا تبدأ الفلسفة. إذ التفريق إذا لم يُتبَع ببيان جهة الارتباط، فإنه ينقل المشكلة بدون أن يحلها.

الاتجاه الرابع: عينية الوجود والماهية

ذهب فريق آخر إلى أن الوجود عين الماهية في الخارج، وأن التغاير بينهما إنما هو في الذهن لا في الواقع. وهذا القول يخفف من مشكلة التركيب؛ إذ لا يجعل الشيء مركبًا من ماهية ووجود كأنهما قطعتان جُمعتا في صندوق واحد، بل يرى

أن الشيء في الخارج واحد، والعقل هو الذي ينتزع منه حيثيتين: حيثية ما هو، وحيثية أنه موجود.

وهذا القول له قوة من جهة المحافظة على وحدة الموجود الخارجي. لكنه إذا صيغ بطريقة تجعل كل ماهية عين وجودها الخاص، فقد ينتهي إلى تعدد وجودات متباينة بتباين الماهيات، فيصير العالم جزرًا منفصلة، ولا يفسر الاشتراك الحقيقي بين الموجودات. وإذا بالغ في العينية حتى محا كل فرق، لم يكن قادرًا على تفسير لماذا يختلف الإنسان عن الحجر، والعاقل عن النبات، والنور عن الظلمة.

ولذلك تفرعت داخل هذا الاتجاه مسالك عميقة، أهمها مسلك الوحدة الشخصية للوجود عند العرفاء، ومسلك التشكيك أو التدرج الوجودي عند الحكماء، ولا يجوز الخلط بينهما، لأن بينهما فرقًا دقيقًا لكنه حاسم. والخلاف هنا في كيفية تفسير وحدة الموجود الخارجي: أهي وحدة بلا مراتب، أم وحدة متدرجة.

وحدة الوجود الشخصية: الوجود الواحد وتجليات الكثرة

عند كبار العرفاء، ولا سيما في مدرسة ابن عربي والقونوي، الوجود الحقيقي واحد شخصي، هو وجود الحق سبحانه، وما سواه ليس وجودًا مستقلًا بإزائه، بل تجليات وأعيان وظهورات بحسب القوابل والاستعدادات. فالكثرة ليست عدمًا محضًا، لكنها ليست وجودًا مستقلًا يقف قبالة الحق، إذ هي كثرة في المظاهر، لا في أصل الوجود.

هذا المذهب يملك قوة عظيمة في تفسير التوحيد من جهة، وفي فهم العالم باعتباره ظهورًا وتجليًا لا استقلالًا وانفصالًا من جهة أخرى. إنه يقطع الطريق على التصور الساذج الذي يتصور الله موجودًا كبيرًا بين موجودات صغيرة، أو علةً أولى تقف في بداية السلسلة ثم تترك العالم يعمل وحده. في الرؤية العرفانية، الحق حاضر في كل ظهور، لا حضور حلول واتحاد، بل حضور قيومية وإفاضة وتجلي.

لكن هذا المذهب شديد الخطورة من جهة الفهم؛ لأنه إن لم يُضبط، قد يوقع المتلقي في توهم محو الكثرة، أو تمييع المسؤولية، أو إلغاء معنى العبودية. فإذا كان الوجود واحدًا، فما معنى أن يكون العبد عبدًا؟ وما معنى الخطأ؟ وما

معنى الإرادة؟ وما معنى التكليف؟ العارف المحقق يجيب عن هذا بالتفريق بين مرتبة الحقيقة ومرتبة الشريعة، وبين الأحدية والواحدية، وبين الوجود والتعين، لكن هذه الأجوبة تحتاج إلى عقل دقيق؛ أما من يختصرها بعبارة سوقية من نوع «كل شيء هو الله» فقد جمع بين سوء الفهم وسوء الأدب.

التشكيك الوجودي: وحدة لا تلغي الكثرة

يقرّر مذهب ملا صدرا، في إطار الحكمة المتعالية، أن الوجود ليس مفهومًا ذهنيًا صرفًا ولا اعتبارًا لغويًا محضًا، بل هو حقيقة عينية أصيلة، لها تحقّق خارجي، غير أن هذه الحقيقة الواحدة ليست على نسقٍ متساوٍ، بل هي ذات مراتب مشكّكة؛ أي إن الموجودات تشترك في أصل حقيقة الوجود، مع تباينها في الشدة والضعف، والكمال والنقص، والغنى والفقر. فالوجود واحد في حقيقته، متعدّد في مراتبه، لا على نحو التماثل، ولا على نحو التباين التام، بل على نحو التدرّج والتفاوت.

ومن هنا لا يكون القول بأصالة الوجود نفيًا لاعتبار الماهيات من حيث هي مفاهيم ذهنية، بل نفيًا لاستقلالها في الخارج؛ إذ ليس في الواقع الخارجي

ماهيات قائمة بذاتها متجاورة، بل الموجود هو الوجود نفسه في تجلياته المتكثرة، وأما الماهيات فاعتبارات ذهنية تنتزع من حدود تلك المراتب. فالتعدد في العالم ليس تعدد ذوات متباينة تباينًا مطلقًا، ولا هو وحدة مبهمة تمحو الفروق، بل هو تعدد طولي داخل حقيقة واحدة، تتكثف فيها مراتب الوجود من الأدنى إلى الأعلى.

وهنا تتجلّى قوة هذا المذهب، إذ ينظّم العلاقة بين الوحدة والكثرة تنظيمًا دقيقًا: فالكثرة ليست تفرقًا عرضيًا بين أشياء متباعدة، بل هي مراتب طولية لحقيقة واحدة. فالإنسان، والشجر، والحجر، ليست أشياء منفصلة في أصل الوجود انفصالًا تامًا، كما أنها ليست شيئًا واحدًا بلا تمييز، بل هي درجات مختلفة من التحقّق الوجودي. وكما أن النور الضعيف والنور الشديد يشتركان في حقيقة النور مع اختلافهما في الدرجة، كذلك الموجودات تشترك في أصل الوجود، مع تفاوتها في مراتبه. وهذا التمثيل هو مفتاح لفهم طبيعة التشكيك نفسه، كوحدة ذات سُلّم وجودي.

وعلى هذا الأساس، يمكن التمييز بين الوحدة العرفانية والوحدة التشكيكية: فالوحدة العرفانية، كما تتجلى في تراث ابن عربي، تميل إلى اعتبار الوجود حقيقة واحدة شخصية، تكون الكثرة فيها تجليات ومظاهر لذلك الوجود، لا موجودات مستقلة بذاتها، وإن كان لهذه المظاهر نحو من التحقّق بحسب مرتبتها. أما الوحدة التشكيكية، فإنها تقرّ بوحدة الحقيقة الوجودية، لكنها تثبت للموجودات حظوظًا حقيقية من الوجود، متفاوتة بالشدة والضعف، قائمة على الفقر والربط، لا على الاستقلال والانفصال. وهذا الفقر ليس صفة تعرض على الموجود، وإنما هو عين حقيقته. فالإنسان في هذه المرتبة ليس شيئاً له فقر، بل هو محض الفقر والتعلق بالمرتبة الأعلى.

فالكثرة ليست نقيضًا للوحدة، ولا الوحدة نفيًا للكثرة، إذ الوجود نسقٌ مترابطٌ تتدرّج فيه الموجودات بحسب قابلياتها واستعداداتها، فيتحد الأصل، ويتنوع الظهور، دون أن يُختزل أحدهما في الآخر أو يُلغى به. وهذا هو جوهر التشكيك الوجودي: وحدة حقيقية، وكثرة حقيقية، يجمعهما نظام واحد، لا تناقض فيه ولا انفصام. وبذلك لا تعود الكثرة نقيضًا للوحدة، بل ظهورًا

متدرّجًا للوحدة، ولا تعود الوحدة نفيًا للكثرة، بل أصل مدَدها؛ إذ الوجود بسيط الحقيقة، وهذه البساطة هي سعةٌ تتفاوت فيها المراتب من حيث الشدة والضعف. وعلى هذا، لا تكون حظوظ الموجودات من الوجود حصصًا مستقلة ثم ارتبطت، بل هي تعيّنات قائمة بعين الربط، يتحد فيها الأصل ويتكثر الظهور، دون أن تنقلب الوحدة إلى كثرة محضة، ولا الكثرة إلى وحدة مبهمة.

الوجود بمنزلة الفصل أو جزء الهوية

حاول بعض المتأخرين - بعض شراح كتب ابن سينا وكتب نصير الدين الطوسي - أن يضبطوا العلاقة بين الوجود والماهية بضبط منطقي، فجعلوا الوجود بمنزلة الفصل، أي كالعنصر الذي يحقق الماهية ويميزها. فمنهم من جعله فصلًا مشتركًا، ومنهم من جعله فصلًا متباينًا بحسب الموجودات.

وهذه الأقوال نافعة من جهة التحليل المنطقي، لكنها لا تكفي لتأسيس مذهب ميتافيزيقي كامل؛ لأنها تشرح طريقة حمل المفاهيم أكثر مما تشرح حقيقة التحقق الخارجي، فما كانت كافية لبناء صورة العالم.

لماذا الوجود حقيقة واحدة متدرجة؟

بعد هذا الاستعراض يظهر أن القول بأصالة الوجود ووحدته التشكيكية هو الأقرب للتحقيق؛ لأنه يملك قدرة تفسيرية أوسع من غيره. فهو يفسر الفرق بين الذهن والخارج، ويفسر وحدة الموجودات، ويفسر كثرتها، ويفسر العلية، ويفسر الفيض، ويفسر التفاوت بين مراتب الكمال، ويفتح الطريق لفهم الإنسان، والأخلاق، والقدر، والعصمة.

فلو قلنا باعتبارية الوجود المحضة، بقي التحقق الخارجي غامضًا. ولو قلنا بزيادة الوجود على الماهية زيادة عينية، وقعنا في إشكال التركيب. ولو قلنا بالمباينة، عجزنا عن تفسير الوحدة. ولو قلنا بوحدة وجود لا تضبط الكثرة، تعرضنا لإشكال المسؤولية، والشر، والإرادة. أما القول بأن الوجود حقيقة واحدة متدرجة، فيمنحنا نسقًا يربط بين الوحدة والكثرة، وبين الحق والخلق، وبين العلة والمعلول، وبين العلم والعمل.

في التمثيل: النور، والطيف، والصوت

اعتاد الحكماء تقريب الوجود بالنور، وهو تمثيل جليل؛ لأن النور ظاهر بذاته ومظهر لغيره، وكذلك الوجود: لا يحتاج في أصل ظهوره إلى ما يظهره، وبه تظهر الأشياء. لكن النور وحده قد لا يكفي لبعض الأذهان المعاصرة، ولهذا يمكن أن يضاف إليه تمثيل الطيف، والصوت.

فالضوء الأبيض حقيقة واحدة، لكنه إذا انكسر ظهر ألوانًا متعددة. وليست الألوان شيئًا خارجًا عن الضوء، وليست هي الضوء بلا تمايز، ولكنها ظهوراته بحسب شروط الانكسار والاستقبال. وكذلك الوجود: حقيقة واحدة تظهر في الموجودات بحسب الحدود والقوابل.

وكذلك الصوت من جهة أخرى: هو حقيقة واحدة من حيث كونه صوتًا، لكنه يختلف ترددًا، وشدة، ونغمة، وطبقة. ولا نقول إن كل نغمة حقيقة مستقلة تمامًا عن الصوت، ولا نقول إن النغمات كلها واحدة بلا فرق. لكننا نقول: هي حقيقة صوتية واحدة تظهر في تعينات مختلفة. بل إن الصوت يحمل معنى ومعلومة، لا مجرد ذبذبة؛ فقد تكون النغمة صراخًا، أو نداءً، أو تلاوة، أو موسيقى، أو إنذارًا. وهنا يخدم التشبيه فكرة التجلي: فالكثرة اختلاف في

نمط الظهور والدلالة، من حيث هي تمايز كيفي لا عددي. ومع ذلك ينبغي التنبيه إلى أن هذه أمثلة تقريبية، لا مساواة حقيقية، فالأمثلة جسور للتقريب وللفهم.

الماهية باعتبارها حدًّا للوجود

إذا ثبت أن الوجود هو الأصيل، وأن الماهية ليست شريكًا له في الخارج، أمكن فهم الماهية لا كأمر قائم بذاته، بل كحدٍّ ذهني منتزع من تعيّن الوجود، يُرسم به الموجود بعد تحققه لا قبله؛ فهي ليست ما يُحدِّد الوجود، بل ما يُنتزع منه حين يُلحظ في مرتبة مخصوصة. وعلى هذا، يكون الإنسان، والشجر، والحجر، والملك، تعيّنات وجودية مختلفة، تُفهم حدودها ذهنيًا، لا أنها حدود خارجية مفروضة على الوجود؛ فكل موجود إنما هو ظهور للوجود بحسب مرتبة معينة، ثم تُعبّر الماهية عن هذا الظهور بحدٍّ اعتباري يكشفه ولا ينشئه.

وهذا الفهم يحل مشكلة الكثرة؛ إذ لا يجعل الكثرة وهمًا محضًا، ولا يجعلها استقلالًا مطلقًا. فالكثرة محفوظة لأن التعيّنات حقيقية في مراتبها، والوحدة

محفوظة لأن الأصل واحد؛ فالإنسان غير الشجر، والشجر غير الحجر، والاختلاف إنما هو في رتبة التحقق وكيفية ظهوره، لا في أصل الوجود.

فالماهية لا تعدو أن تكون شبيهة – من حيث الوظيفة الذهنية – بالخريطة التي ترسم حدود الإقليم على الأرض؛ فهي أداة ضبطٍ وتمييز، لا نفس الإقليم في تحققه، ولا شيئًا قائمًا بإزائه في الخارج. وبها يقع التعريف والتصنيف، غير أن الأصل الأعمق إنما يثبت في الوجود العيني.

القابلية: الوجه المنفعل للفيض

لا يكتمل الكلام في الوجود والفيض دون إدخال مفهوم القابلية. فالفيض له جهة استقبال في الأدنى. النور واحد، لكن الزجاج يتلون بحسب صفائه، ولونه، وكثافته. والماء واحد، لكن الأرض تختلف في امتصاصه: فأرض تنبت، وأرض تمسك، وأرض تبتلع ولا تثمر.

وهكذا الموجودات: فهي تتلقى الوجود بحسب استعداداتها وقوابلها لا على نسق واحد. وهذه القابلية هي حدّ المخلوق من جهة استعداده لقبول ما يفيض عليه. وبها نفهم لماذا تتفاوت الموجودات، ولماذا لا يكون كل شيء في أعلى

مراتب الكمال، ولماذا يكون الوجود نظام مراتب لا سطحًا واحدًا مسطحًا. ولا ينبغي أن تُفهم القابلية على أنها قوةٌ مستقلة تُسهم في إنتاج الوجود، كما قد توهم به بعض التصورات الحديثة؛ وإنما هي جهة قبولٍ مندرجة في الفيض نفسه، تحدد كيفية ظهوره الوجود.

من الوجود إلى القضاء والقدر

إذا كان الوجود حقيقة متدرجة، وإذا كانت الماهيات حدودًا، وإذا كانت القابليات مراتب استقبال، فإن القضاء والقدر يصبحان مفهومين داخل نظام الوجود.

فالقضاء هو العلم الكلي المحيط بنظام الوجود من حيث ترتيبه، وعلله، ومراتبه، وغاياته. والقدر هو تنزيل هذا النظام في حدود مخصوصة ومقادير معينة، بحيث يكون لكل موجود موضعه، وحدّه، وقابليته، ومساره الممكن. فالقدر هو هندسة دقيقة للوجود، يلتقي فيها العلم الإلهي، والنظام الكوني، وقابلية المخلوق، وسعي الإنسان، فالقدر ليس قيداً قاهراً يضيّق الحركة، وفي

المقابل ليس فوضى ولا تِيهاً منثوراً، هو نظام يحدد موضع الحركة داخل نسيج الوجود.

ومن الخطأ أن يُفهم القدر على أنه إلغاء للفعل. بل القدر هو شرط الفعل. فالإنسان لا يفعل خارج حدوده، لكنه لا يكون مجبورًا لمجرد أن له حدودًا. الطائر حر في فضاء الطيران، لكنه ليس حرًا في أن يكون سمكة. والإنسان حر داخل إنسانيته، لا خارجها. الحرية ليست أن تكون كل شيء، بل أن تحقق أفضل ما يمكن داخل مرتبتك، وأن توسع قابليتك بقدر ما أُتيح لك من علم وسعي ومجاهدة.

القابلية والسعي

القابليات في الجمادات، والنباتات، والحيوانات تبدو غالبًا محدودة بإطار ضيق، أما الإنسان فله خصوصية عجيبة: إنه موجود واعٍ بقابليته، قادر على مراجعتها، وتوسيعها، وتهذيبها، أو إفسادها وتضييقها. ولهذا كان الإنسان كائنًا أخلاقيًا، لا مجرد كائن طبيعي.

فهو لا يتحرك في القدر كما يتحرك الحجر والأجسام الصمّاء إذا دُفعت، إن الإنسان يتحرك وهو يعلم، ويتردد، ويختار، ويتعلم، ويندم، ويعيد النظر. ولذلك يكون القدر بالنسبة إليه خريطة ومجالًا وإطارًا، لا قيدًا ولا إلغاءً لحريته. نعم، هو لا يختار أصل وجوده، ولا زمن ولادته، ولا كثيرًا من شروطه الأولى، لكنه يختار كيف يقرأ هذه الشروط، وكيف يحولها إلى مادة صعود أو مادة سقوط.

وهنا يقع كثير من الناس في خطأين: فريق يجعل القدر عذرًا للكسل فيستسلم، وفريق يجعل الحرية وهمًا بالسيادة المطلقة فينتفخ تحت اسم الإرادة. وكلاهما لم يفهم أن الإنسان مخيّر ضمن قدره، وأن قدره قابل لأن يُقرأ قراءة راشدة أو قراءة غبية، والغباء أيضًا له ميتافيزيقا، لكنه لا يحتاج إلى برهان؛ يكفي أن تنظر حولك أحيانًا.

الموجود الذي يعي وجوده

يمتاز الإنسان بأنه يعلم أنه موجود. وهذا الوعي بالوجود هو بداية المسؤولية. فالحجر موجود، لكنه لا يسأل: لماذا أنا حجر؟ والشجرة حية، لكنها لا تراجع

معنى نموها. أما الإنسان فيسأل: من أنا؟ أين موقعي؟ ماذا ينبغي أن أفعل؟ هل أنا في الموضع الصحيح؟ هل تقدمت قبل أواني؟ هل تأخرت عما ينبغي؟ هل حمّلت نفسي ما لا تطيق؟ هل ضيّعت ما كانت تقدر عليه؟

هذا السؤال عن الموضع هو بداية الأخلاق. فالإنسان هو موجود واقع بين مراتب: فيه طبيعة، وفيه نفس، وفيه عقل، وفيه روح، وفيه قابلية للهبوط والصعود. ولذلك لا تُفهم أخلاقه إلا بفهم موضعه داخل نظام الوجود.

العصمة

في هذا الإطار يمكن فهم العصمة – حسب اصطلاحنا لها – فهمًا أعمق من الجدل الكلامي المعتاد. فالعصمة ليست إلغاءً للاختيار، ولا تعطيلًا للقدرة، ولا تحويلًا للمعصوم إلى آلة لا تريد إلا ما بُرمجت عليه. العصمة في حقيقتها كمال انكشاف الحقيقة للنفس، بحيث يصير القبيح منكشف القبح بتمام، والحسن منكشف الحسن بتمام، فتستقيم الإرادة تبعًا لاستقامة المعرفة والحضور.

فالإنسان العادي قد يعلم أن الفعل قبيح، لكنه لا يراه بكل قبحه؛ يعلم الضرر، لكن الشهوة تحجبه؛ يعلم الحق، لكن الهوى يزاحمه؛ يعلم الموضع الصحيح، لكن نفسه تركض إلى غيره. أما المعصوم فليست المشكلة عنده أن القبيح متاح وهو ممنوع فقط، بل إن القبيح منكشف لديه على وجه لا تنجذب إليه النفس انجذابًا غالبًا، كما لا يمد العاقل يده إلى نار يعلم حقيقتها علم حضور لا مجرد خبر.

العصمة إذن اختيار عين الحقيقة بعد كمال ظهورها، اختيار صادر عن مرتبة عالية من الانكشاف، فهي كما تقرر ليست غياب القدرة على الخطأ، ولكنها كمال الحضور الذي يجعل الخطأ غير منسجم مع مرتبة النفس ومقامها.

علم تموضع الأفعال

إذا كان الوجود نظام مراتب، وكان لكل موجود حد وقابلية وموضع، فإن الأخلاق هي علم تموضع الأفعال، لا أنها نظام تعليمات خارجي ولا أنها قائمة أوامر ونواهٍ منفصلة. الفضيلة هي وضع الفعل في موضعه المناسب، والرذيلة

هي إخراجه عن موضعه: إما بتقديم ما حقه التأخير، أو تأخير ما حقه التقديم، أو استعمال ما يصلح في موضع فيما لا يصلح له، أو تجاوز القابلية قبل نضجها. ولذلك يظهر أن الخطأ الأخلاقي لا يكون دائمًا في ذات الفعل مجردًا، بل قد يكون في موقعه. الكلام حق، لكن قوله في غير موضعه فتنة. السكوت حكمة، لكنه في موضع الشهادة خيانة. الشجاعة فضيلة، لكنها إذا سبقت العقل صارت تهورًا. الحذر فضيلة، لكنه إذا جاوز حده صار جبنًا. الرحمة فضيلة، لكنها إذا ألغت العدل صارت تمييعًا. والعدل فضيلة، لكنه إذا خلا من الرحمة صار قسوة أو تعسفاً.

ولهذا كان جوهر الحكمة أن يعرف الإنسان موضع الفعل، لا أن يعرف الفعل مجردًا. فكثير من الناس لا ينقصهم إلا إدراك المواضع. يعرفون أن الصدق فضيلة، لكنهم لا يعرفون كيف يصدقون دون فضيحة. يعرفون أن النصيحة واجبة، لكنهم يقدمونها كصفعة. يعرفون أن الغيرة محمودة، لكنهم يحولونها إلى امتلاك، فالخلل في هندسة الموضع لا في أصل القيمة.

ويمكن ردّ هذا المعنى إلى أصلٍ قرآنيٍّ عميق، في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾؛ إذ ليس المراد تعليم ألفاظٍ مجرّدة أو أسماءٍ لغوية، بل تعليم حقائق الأشياء في تعيّناتها ومواضعها داخل نظام الوجود. فالاسم في مراد الآية هو حدٌّ يُكشف، وعلاقةٌ تُدرَك. ولهذا لم يكن عجز الملائكة عن التسمية عجزًا عن اللفظ، وإنما عجز عن الإحاطة بمراتب الأشياء وتعيّناتها؛ إذ لم يُطلب منهم أن يذكروا أسماءها، بل أن ينبئوا بحقائقها كما هي في مواضعها. ومن ثم يظهر أن المعرفة التي بها يستقيم الفعل ليست معرفةً لفظية، بل إدراكٌ لبنية الواقع: معرفةٌ تجعل الإنسان قادرًا على وضع الشيء في موضعه، لا أنها مجرد تسميته.

من الميتافيزيقا إلى نظرية المعرفة

وهذه الرؤية الوجودية لها أثرها في نظرية المعرفة. فمن يرى الموجودات ماهيات منفصلة، قد يميل إلى معرفة تصنيفية جامدة: هذا نوع، وذاك نوع، وهذا حد، وذاك رسم. ومن يرى العالم تجليًا لوجود واحد متدرج، يميل إلى معرفة علائقية، ترى الأشياء في نسبها ومراتبها وسياقاتها، فالمعرفة فهم مواضع الأشياء داخل النظام.

وهذا يفسر لماذا يكون العلم المجرد غير كافٍ وحده لصناعة الحكمة. فقد يعرف الإنسان أسماء الأشياء وحدودها، لكنه يجهل مراتبها. وقد يحفظ النصوص، لكنه يسيء تنزيلها. وقد يدرك المفاهيم، لكنه يعجز عن رؤية الواقع. والحكمة ليست كثرة معلومات، وإنما في فقهها وهو إصابة الموضع. ولهذا كان من الممكن أن يكون الإنسان واسع الاطلاع شديد الحمق، وهذه ظاهرة معاصرة لها حضور قوي.

الألم والشر

في ضوء الوجود المتدرج، لا يكون الشر حقيقة مستقلة تقابل الوجود، بل هو نقص، أو فقد، أو سوء ملاءمة، أو اختلال في التموضع. فالشر ليس أصلًا وجوديًا مساويًا للخير، لأن الوجود من حيث هو وجود خير وكمال، وإنما يدخل الشر من جهة النقص، والحد، والحرمان، والتصادم بين المراتب.

الألم مثلًا ليس شرًا مطلقًا دائمًا؛ قد يكون إنذارًا بخلل، أو علامة على انتقال، أو ثمنًا لنمو، أو نتيجة لسوء استعمال، أو كشفًا عن حد من حدود القابلية. فالمرض شر من جهة النقص، لكنه قد يكشف للإنسان هشاشته ويعيده إلى

موضعه. والفشل مؤلم، لكنه قد يكون تصحيحًا لمسار مغرور. والحرمان قاسٍ، لكنه قد يمنع سقوطًا أعظم، وهذا يعني أن فلسفة الشر لا تُفهم بمعزل عن النظام الكلي للمراتب والغايات.

ومع ذلك يبقى الشر مشكلة حقيقية في التجربة الإنسانية، ولا يجوز للفلسفة أن تتعامل معه بخفة. فآلام الأطفال، وظلم الطغاة، وانكسار الأبرياء، إذ يظلّ الشر عقدةً قائمة في قلب التجربة الإنسانية، تعجز العبارات المصقولة عن احتوائها، كما تعجز التحليلات المجرّدة عن استنفاد معناها. لكن الرؤية الوجودية تمنعنا من تحويل الشر إلى أصل مستقل، وتدعونا إلى فهمه ضمن حدود النقص، والحرية، والقابلية، وسوء التموضع، مع بقاء مساحة من السر لا يحيط بها العقل الإنساني إحاطة كاملة.

كيف نرى الشيء الواحد بحسب المذهب؟

بعد هذا البيان يرد هذا السؤال، لنفترض أنك ترى جسدًا إنسانيًا أمامك. فبحسب الاتجاه الماهوي أو الكلامي، قد تقول: هذه ماهية إنسانية تحققت في الخارج بوجود زائد عليها. وبحسب الإشراقي، قد تقول: هذا ظهور نوري في

مرتبة مخصوصة من مراتب النور والظلمة. وبحسب العارف، قد تقول: هذا تجلٍّ من تجليات الحق في مظهر إنساني، لا استقلال له بنفسه. وبحسب الحكمة المتعالية، تقول: هذا مرتبة من الوجود، تعينت بحد إنساني، وظهرت فيها آثار النفس والعقل والجسد بحسب درجة وجودية مخصوصة.

والفرق بين هذه القراءات ليس فرقًا لفظيًا؛ إنه يغير طريقة التعامل مع الإنسان نفسه. فإن رأيته ماهية منفصلة، عاملته كشيء مستقل مغلق. وإن رأيته نورًا في مرتبة من مراتب الظهور، أدركت أنه حضورٌ يتفاوت صفاءً وكثافة، لا جوهرًا صلبًا قائمًا بذاته. وإن رأيته تجليًا، أدركت فقره وارتباطه. وإن رأيته مرتبة وجودية قابلة للصعود والهبوط، فهمت أن الإنسان مشروع، وأنه قابل لأن ينحط حتى يصير دون الحيوان، أو يسمو حتى يصير مظهرًا من مظاهر الحكمة والرحمة والنور.

أثر المسألة في فهم الذكاء والآلة

حتى في القضايا المعاصرة، تظهر أهمية هذا البحث. فحين نتكلم عن الذكاء الاصطناعي مثلًا، لا يكفي أن نسأل: هل الآلة تفكر؟ بل ينبغي أن نسأل: ما

مرتبة وجود هذا التفكير؟ هل هو وعي، أم محاكاة؟ هل هو إدراك حضوري، أم معالجة رمزية؟ هل هو معنى قائم بالنفس، أم ترتيب احتمالي للغة؟ هنا تعود مسألة الوجود والماهية والقابلية. فالآلة قد تنتج كلامًا يشبه الفهم، لكن هل لها حضور ذاتي لمعنى ما تقول؟ هل تعي وجودها؟ هل تتألم؟ هل تندم؟ هل تملك قابلية أخلاقية؟ هذه أسئلة ميتافيزيقية في أصلها، لا يستنفدها التحليل التقني.

فمن لا يملك نظرية في مراتب الوجود قد يخلط بسهولة بين التشابه الوظيفي والحقيقة الوجودية. وإذا كان الشيء يؤدي وظيفة ذكية، فهذا لا يعني بالضرورة أنه يملك مرتبة الوعي الإنساني. وكما أن صورة النار لا تحرق، فكذلك محاكاة المعنى لا تساوي دائمًا حضور المعنى. نعم، قد تكون المحاكاة مدهشة، لكنها تبقى محتاجة إلى تحديد مرتبتها الوجودية، وإلا وقعنا في عبادة البرامج كما عبد القدماء الأصنام؛ الفرق فقط أن الأصنام القديمة كانت من حجر، وهذه من كود، والتطور واضح!

من الوجود إلى استقامة الفعل

إذا جمعنا ما سبق، ظهر أن استقامة الفعل هي ثمرة رؤية وجودية كاملة وليست مسألة أخلاقية سطحية. فالإنسان لا يستقيم فعله إلا إذا أدرك موضعه، ولا يدرك موضعه إلا إذا فهم حدّه، ولا يفهم حدّه إلا إذا فهم قابليته، ولا يفهم قابليته إلا إذا فهم أن الوجود مراتب لا فوضى.

فالخطأ يبدأ حين يتوهم الإنسان أنه مطلق وهو محدود، أو يتوهم أنه عاجز وهو قادر، أو يتقدم إلى مقام لم ينضج له، أو يتأخر عن مقام صار واجبًا عليه. ومن هنا تنشأ كثير من الانحرافات: عالمٌ يتكلم قبل أن يتحقق، وزاهدٌ يترك الدنيا قبل أن يفهمها، وسياسي يحكم قبل أن يتربى، ومتعلم يتصدر قبل أن ينضج، وصاحبُ كشفٍ يظن الخاطر وحيًا، وصاحب عقل يظن البرهان يغنيه عن التزكية. كلها صور من سوء التموضع.

الحرية بين الجبر والفوضى

وبناءً على ما تقدم، يتحرر الإنسان من ثنائية الجبر والاختيار في صورتها السطحية، فهو ليس مجبورًا كالحجر، وليس ذا حرية مطلقة، إذ الإطلاق صفة كمال لا تكون إلا للحق سبحانه، بل هو حر داخل حدوده، ومسؤول بحسب

قابليته، ومطالب بتوسيع ما يمكن توسيعه، والتسليم بما لا يمكن تغييره، والتمييز بينهما هو نصف الحكمة، وربما أكثر من النصف.

فالحرية ليست أن تفعل كل ما تريد، بل أن تريد ما ينبغي بعد أن ترى موضعك. والعبودية لله ليست إلغاءً للحرية، بل تحرير لها من الوهم؛ لأن الإنسان حين يعبد هواه يظن نفسه حرًا، وهو في الحقيقة عبدٌ لرغبة عابرة أو خوف قديم أو جرح لم يلتئم. أما حين يعرف موضعه من الحق، فإنه لا يفقد نفسه، بل يجدها في موضعها الصحيح.

هل المعرفة تستلزم الاستقامة؟

يبقى سؤال دقيق: إذا كانت العصمة كمال انكشاف، فهل كلما زاد العلم زادت الاستقامة؟ والجواب: ليس كل علم هو الانكشاف المقصود. فقد يكون العلم ذهنيًا باردًا، لا ينفذ إلى النفس ولا يعيد تشكيل الإرادة. العلم الذي يقيم السلوك هو العلم الحاضر، العلم الذي يصير رؤية. ولهذا قد يعلم الإنسان أن الكِبر قبيح ثم يتكبَّر بعلمه على قُبْحِ الكِبر!

فالاستقامة تحتاج إلى علم، لكنها تحتاج أيضًا إلى تزكية وقابلية ومجاهدة وتموضع صحيح. أما العلم المنفصل عن تهذيب النفس فقد يزيد صاحبه قدرة على تبرير خطئه، فيتحول علمه إلى أداةٍ يُسوِّغ بها انحرافه.

الوجود خريطة الفعل

يتبين من هذا كله أن مسألة الوجود مسألة محورية، هي الأصل الذي تتفرع عنه رؤية العالم، والإنسان، والأخلاق، والقدر، والعصمة. فالوجود حقيقة واحدة متدرجة، والماهية حدّ من حدوده، والقابلية وجه الاستقبال فيه، والقضاء علم النظام، والقدر تنزيل المقادير، والإنسان موجود واعٍ قادر على توسيع قابليته، والعصمة كمال انكشاف الحقيقة، والأخلاق علم تموضع الأفعال.

ومن ثم لا يكون الإنسان ذرة ضائعة في عالم أعمى، ولا ذاتًا متوهِّمة للاستقلال المطلق، كأنها تخلق مصيرها من عدم، بل كائنًا واقعًا داخل خريطة وجودية دقيقة، كأنها نظام إحداثي للوجود تُعرف فيه المواضع بحدودها ومراتبها، ومسؤولياتها. فإذا جهل موضعه اضطرب فعله، وإذا عرف موضعه استقام

سيره. وحينئذ نفهم أن القدر خريطة وجود الإنسان لا أنه قيد يكبّله؛ وأن الحرية ليست خروجًا من إحداثيات الخريطة، بل حسن قراءتها؛ وأن العصمة ليست تعطيلًا للاختيار، بل بلوغ الاختيار إلى درجة يرى فيها الحق واضحًا فلا يلتفت إلى القبيح إلا كما يلتفت العاقل إلى حفرة في الطريق: يراها، ويقدر أن يقع فيها، لكنه لا يفعل؛ لأنه أبصر موضع قدمه.

والحمد لله رب العالمين